

DRIEUX, Philippe: *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Paris, Garnier, 2014, 318 p.

Estamos ante un estudio de los mecanismos profundos de la antropología spinozista con amplias repercusiones en el terreno de la ética y de la vida social. Philippe Drieux recupera la conocida tesis de Alexandre Matheron acerca de la importancia del mecanismo de la *imitatio affectuum* y la prolonga mostrando sus efectos en la ética de la liberación spinozista y en el modo de pensar las relaciones inter-humanas. En efecto, Spinoza establece un doble principio de la vida pasional: el *conatus* o apetito de conservación que es común a toda cosa natural y la *imitación afectiva* que es el mecanismo específicamente humano a cuyo examen está dedicado el libro que comentamos.

La esencia de la *imitación afectiva* es fundamentalmente la percepción. Lo que significa que ésta no es tanto la raíz o la causa de aquel mecanismo, cuanto el terreno en el que se opera su coincidencia básica: imaginar los sentimientos de otro es ya una forma de experimentarlos. Frente al paradigma establecido por Descartes en las *Meditaciones Metafísicas* según el cual la percepción presupone una concepción inmóvil, aislada y sufriendo del sujeto, el modelo de Spinoza suprime la distancia sujeto-objeto, desde el momento en que de manera espontánea y natural el conocimiento se tramita como imitación.

Pierre-François Moreau describe, en el Prefacio, el estado de la cuestión. La temática de los afectos ha sido un centro de interés fundamental en el siglo XVII. Pero se ha articulado de dos maneras diferentes en función de las problemáticas abordadas y de la metodología utilizada: mientras que una de las vías, marcadamente naturalista, aspiró a detectar las leyes naturales que rigen los afectos y redujo su número a unos pocos afectos primitivos, la otra vía siguió un recorrido diferente: multiplicativo, expansivo y transversal. Este es precisamente el itinerario que sigue Spinoza desde la proposición 27 de la tercera parte de la *Ética*, en el cual se implementan los efectos de la *imitación afectiva* y se modifica el tratamiento que hasta ese momento habían recibido los afectos. A partir de ahí se trata de ver cómo el filósofo entroniza la noción de imitación afectiva en la *Ética*, cuál es su estatuto y su alcance, así como también sus con-

diciones de posibilidad y los efectos que genera en el sistema.

Así pues, en busca de los orígenes de la noción de *imitación afectiva*, Philippe Drieux llega hasta el horizonte cartesiano descrito en *El hombre* (pp. 28-29). Este es el mecanismo central examinado en la Primera parte del libro, donde se pone de manifiesto su estrecha relación con las causas corporales de la percepción y del comportamiento (pp. 21- 67). A continuación, la refundación por Spinoza de la teoría cartesiana del conocimiento, con su teoría acerca de los modos pasivos, sobre la percepción y la imaginación explican que las disposiciones corporales se proyectan sobre la manera de representarse los hombres los cuerpos externos. Este es el objeto de la Segunda parte (pp. 71- 123), cuya idea central es que la percepción sensible lo es ante todo de una relación, la percepción es una forma de conocimiento relativo.

Estas ideas se proyectan a su vez en una noción de “espíritu” (actividad racional) en términos diferentes a los propuestos por Descartes, como queda de manifiesto en la Tercera parte del libro (pp. 127- 185).

El examen del mimetismo propiamente dicho, así como también su decisivo papel en la determinación de las relaciones interindividuales, y en la ética de la liberación, constituyen el objeto de la Cuarta y Quinta partes con las que finaliza el cuerpo de la obra de Drieux.

Lo interesante de su interpretación de la *imitatio affectuum* es que este mecanismo no constituye un añadido que funcionase desde la excepcionalidad, ni tampoco es una dificultad o un obstáculo añadidos para la comprensión del hombre, antes al contrario la *imitatio* es la regla del obrar específicamente humano desde los movimientos más simples de tipo perceptivo hasta los más sofisticados de carácter ético: «Sous sa forme désaliénée, -escribe Philippe Drieux-, l'imitation figure de toute évidence parmi les paramètres fondamentaux de la vie raisonnable, et même comme leur couronnement» (p. 235). Así pues la imitación como norma que atraviesa la antropología. De tal manera que esta “normalidad” del mimetismo resulta ser tan originaria como el deseo conativo o apetito y tiene la ventaja, frente a éste, de disponer desde el inicio de una orientación social que explica la dependencia constitutiva de todo hombre respecto a los demás seres humanos. Puede decirse entonces

que la imitación afectiva expresa “la naturaleza” humana común desde un plano estrictamente inmanente.

Pero si esto es así, ¿cuál habría sido el alcance y significado de la revolución operada por Spinoza?

La lectura de Drieux a propósito de las transformaciones operadas por Spinoza en materia de percepción, imaginación y representación -junto con su convicción de que la imitación afectiva atraviesa todo lo humano, desde el deseo a la virtud de la generosidad- pone los cimientos de una antropología dinámica y trans-individual. Lo que significa que toda la atención spinozista está centrada en el proceso mismo de producción afectiva y no en el individuo que sería un simple portador de los intercambios afectivos. Siendo las pasiones lo que acciona el funcionamiento del sistema, la circulación de los afectos que lo define y retroalimenta seguirán siempre ahí.

Llegados a este extremo, vemos confirmarse la apreciación inicial de Pierre-François Moreau según la cual, si en un primer momento Spinoza busca el origen de la afectividad en el individuo, después ésta queda inscrita en un movimiento de circulación afectiva cuya materia es la imitación. Por lo que no estaríamos ante el sujeto moderno clásico. En efecto, si hay algún sujeto, éste es el propio proceso. Tampoco hay el objeto estático tradicional, sino un juego de pasiones.

Una extensa Bibliografía de referencia conteniendo casi exclusivamente textos en francés y un análisis de nombres completan el gran interés que tiene este libro.

María Luisa DE LA CÁMARA

#### ESPINOZA EN/Y LA TRADICIÓN JUDÍA

NADLER, Steven: *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, C. University Press, 2014, 248 p.

COHEN, Hermann: *Spinoza on State & Religion, Judaism & Christianity*, (Traducción e Introducción: R.S. Schine), Jerusalem, Shalem Press, 2014, 124 p.

La cuestión de la inserción de Espinosa en la tra-

dición judía ha sido un tema muy controvertido desde los contemporáneos del filósofo. Para unos su filosofía era un misticismo de corte judaizante, para otros era un renegado de su propia tradición en beneficio del cristianismo, del panteísmo o del ateísmo puro y simple. Un hombre ebrio de Dios o un precursor de la Ilustración, la figura y el pensamiento de Espinosa no ha dejado indiferente a casi nadie en la filosofía desde su tiempo. Los dos libros aquí tratados plantean el problema de la relación de Espinosa con el judaísmo desde dos puntos de vista muy diferentes.

El libro compilado por S. Nadler se centra en las relaciones que nuestro autor tuvo con algunos de los pensadores judíos medievales más importantes, especialmente con Maimónides, pero también con Gersónides, Ibn Ezra, Hasdai Crescas y otros, en relación con puntos clave de su filosofía, como la cuestión de la inmortalidad del alma, el determinismo, la crítica bíblica, la noción de “amor Dei intellectualis”, el monoteísmo, la crítica del libre albedrío, la relación entre la virtud, la razón y la felicidad, y la cuestión de la infinitud de los atributos de Dios. Es importante la inserción de Espinosa en la tradición que viene de Alejandro de Afrodisia y que Bloch denominó “izquierda aristotélica” sobre todo por su naturalismo y su idea de la mortalidad del alma. Para Alejandro hay un entendimiento material o hílico que es una mera potencialidad de entender y que perece con el cuerpo. Junto a este entendimiento hay un entendimiento activo o agente que actualiza las potencialidades del entendimiento material. La conjunción con el entendimiento agente, que para Alejandro es Dios, permite que el alma humana se convierta en un “entendimiento adquirido” que ya no es mortal sino que permanece. Espinosa pudo conocer las posiciones de Alejandro a través de Maimónides o a través del aristotelismo renacentista de Pomponazzi. Las coincidencias entre los dos autores se refieren a que los dos niegan que el alma humana sea un substancia; los dos afirman la mortalidad del alma humana en tanto referida solo al cuerpo; los dos admiten una posibilidad de inmortalidad si el alma entra en conjunción con Dios, es decir, el intelecto material se une al entendimiento agente en la terminología alejandrina. Por otra parte, Gersónides relaciona la permanencia del alma humana con su capacidad de obtener verdades eternas.